

---

## L'impensé du *je pense* : l'explication heideggérienne du principe cartésien

Christophe Perrin

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/703>  
DOI : 10.4000/cpuc.703  
ISSN : 2677-6529

### Éditeur

Presses universitaires de Caen

### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2013  
Pagination : 81-105  
ISBN : 978-2-84133-487-2  
ISSN : 1282-6545

### Référence électronique

Christophe Perrin, « L'impensé du *je pense* : l'explication  
heideggérienne du principe cartésien », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], 50 |  
2013, mis en ligne le 13 juin 2018, consulté le 18 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/703> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cpuc.703>

---



Les *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* sont mis à disposition selon les termes de la Licence  
Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

# L'impensé du *je pense*: l'explication heideggerienne du principe cartésien<sup>1</sup>

**C**OGITO, ERGO SUM: puisque ce n'est pas tant la formule<sup>2</sup> – la plus connue et la plus rebattue de la philosophie assurément – qui fait problème, mais ses formulations, constamment revues et débattues et par son auteur – « *ego sum, ego existo* »<sup>3</sup>, « *ego cogitans existo* »<sup>4</sup>, etc. –, et par ses commentateurs – « *ego sum cogitans* »<sup>5</sup>, « *ego cogito et varia a me cogitantur* »<sup>6</sup>, etc. –, l'histoire de la philosophie moderne obéit peu ou prou à ce principe: « dis-moi comment tu lis le principe cartésien et je te dirai qui tu es ». La chose se

1. Les références aux textes de Heidegger sont données d'après l'édition: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann, 1975-, citée GA, suivi du tome et de la page (Zollikoner Seminare est cité GA 89/ZS). *Sein und Zeit* est cité SZ, suivi du paragraphe et de la page d'après l'édition: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 10<sup>e</sup> éd., Tübingen, M. Niemeyer, 1963. Seront utilisées, dans la mesure du possible et quitte à les modifier, les traductions françaises existantes – notamment pour *Sein und Zeit*, celle que l'on doit à E. Martineau: M. Heidegger, *Être et temps*, E. Martineau (éd. et trad.), Alençon, Authentica, 1985.
2. Formule française sous la forme « je pense, donc je suis » – voir *Discours de la méthode*, IV, AT VI, 32-33; « Lettre à \*\*\* » de mars 1638, AT II, 38; « Lettre à \*\*\* » de novembre 1640, AT III, 247; « Lettre à Clerselier » du 12 janvier 1646, AT IX-1, 205; *Principes de la philosophie*, I, 5, AT IX-2, 27 et 29; « Lettre à Newcastle ou Silhon » de mars ou avril 1648, AT V, 138 – avant d'être, comme telle, latine – voir « Lettre à Regius » de janvier 1642, AT III, 507; « Entretien avec Burman », AT V, 147; *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, AT X, 523; *Secundae responsiones*, in *Meditationes*, AT VII, 140; *Principia philosophiae*, I, 7, AT VIII-1, 7 et I, 10, AT VIII-1, 18.
3. *Meditatio secunda*, in *Meditationes*, AT VII, 25 et 27.
4. En toute rigueur: « *quam quod ego cogitans existerem* », « Notæ », *Septimae responsiones*, in *Meditationes*, AT VII, 481.
5. B. Spinoza, « Prolegomenon », in *Principia philosophiae cartesianae*, in *Opera*, t. I, C. Gebhardt (éd.), Heidelberg, C. Winter, 1925, p. 144.
6. G. W. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, I, § 7, in *Die Philosophischen Schriften*, t. IV, C. I. Gerhardt (éd.), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1880, p. 357.

vérifie d'ailleurs assez bien : c'est à toujours faire l'économie que Descartes ne fait qu'une seule fois<sup>7</sup>, celle de l'*ergo*, pour discuter sa proposition et, ainsi, lors même qu'il la cite souvent avec minutie<sup>8</sup>, l'exprimer comme suit : « *cogito sum* »<sup>9</sup>, ou à éclairer son mot par un autre qu'il n'a pas strictement, vers lequel il paraît tendre mais dont, par avance, il semble avoir écarté le sens<sup>10</sup> : « *cogito me cogitare* »<sup>11</sup>, que Heidegger se reconnaît. Et si, comme d'autres, ce dernier se démarque du philosophe français par la querelle qu'il lui fait sur le sujet, celle-ci n'ayant rien d'une querelle d'Allemand, il se remarque pour être le premier à insister sur l'*esse* dans le fameux énoncé – l'*esse* impensé du *sum* ou l'*esse* repensé comme *cogitare*. N'ayant eu de cesse, tout au long de son chemin de pensée, d'expliquer et de s'expliquer avec le *cogito*, revenons donc ici à l'interprétation (*Auslegung*) qu'il en fait, c'est-à-dire aux hauts faits de sa confrontation (*Auseinandersetzung*) avec lui. Car sont à distinguer, de fait, ce que fait Heidegger d'après Descartes – réagir à l'*ego* du *cogito* et au *sum* de l'*ego* –, ce que fait Descartes d'après Heidegger – réduire le *sum* au *cogito* et le *cogito* à l'*ego* – et ce que fait Heidegger après Descartes – reconduire l'*ego* au *cogito* et le *cogito* au *sum*.

## La réaction à l'*ego* du *cogito* et au *sum* de l'*ego*

En faisant de l'être « l'objet de la philosophie »<sup>12</sup>, Heidegger, aux débuts des années 1920, attire bientôt l'attention sur le sens d'être (*Seinssinn*) à partir duquel doit se conduire l'exploration de ce nouveau champ d'investigation

7. « *Notæ* », *Septimae responsiones*, in *Meditationes*, AT VII, 551.

8. La stricte mention « *cogito ergo sum* », écrite comme telle, ainsi : « *cogito (ergo) sum* », ou encore ainsi : « *cogito ergo – sum* », apparaît en GA 5, 108, 110 ; GA 6.2, 131, 132, 139 ; GA 11, 24 ; GA 17, 244, 245, 305, 314 ; GA 21, 86 ; GA 23, 117, 121, 209 ; GA 36/37, 37 ; GA 41, 105 ; GA 43, 97 ; GA 45, 149 ; GA 46, 126, 309, 325, 366, 369 ; GA 48, 75, 160, 165, 167, 188, 190, 197, 200, 206, 216, 217, 219-221, 236, 237, 244, 250, 254, 256 ; GA 59, 94 ; GA 60, 164 ; GA 62, 174 ; GA 65, 212 ; GA 85, 11 ; GA 86, 303, 534, 728 ; GA 87, 253, 301, 305 ; GA 89/ZS, 142 ; GA 90, 152.

9. GA 2, 33, 53, 61, 120, 279/SZ, 24, 40, 46, 89, 211 ; GA 5, 108 ; GA 6.2, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 159-163, 167, 168, 271 ; GA 9, 429 ; GA 17, 132-134, 141, 229, 242, 244, 256, 267, 268, 270, 273, 312 ; GA 20, 100, 210, 296, 437 ; GA 21, 331 ; GA 23, 13, 120, 138, 140, 197, 207, 229 ; GA 24, 93 ; GA 26, 36 ; GA 32, 192 ; GA 41, 104, 105, 107 ; GA 42, 159 ; GA 48, 199-207, 215, 221, 224, 225, 228, 240-244, 248, 249, 253-255 ; GA 50, 49 ; GA 61, 173 ; GA 64, 97 ; GA 65, 201 ; GA 76, 204 ; GA 87, 71, 72, 253, 304-305, 310, 313 ; GA 88, 72, 77, 129, 236, 241 ; GA 89/ZS, 138, 142.

10. « *Notæ* », *Septimae responsiones*, in *Meditationes*, AT VII, 559.

11. GA 2, 572/SZ, 433 ; GA 6.1, 81 ; GA 6.2, 130, 135-137, 140, 142, 160, 207, 426 ; GA 7, 72 ; GA 15, 307, 308, 348 ; GA 17, 132, 261, 284 ; GA 21, 323, 324, 326, 329 ; GA 23, 14, 81, 158, 197 ; GA 24, 177, 225 ; GA 25, 234 ; GA 27, 135 ; GA 28, 31, 120 ; GA 32, 191, 194 ; GA 43, 97 ; GA 48, 192-195, 198, 201, 218, 219, 271, 308 ; GA 65, 212, 213, 215 ; GA 67, 137, 160 ; GA 68, 76 ; GA 85, 146 ; GA 86, 12, 26, 325, 390, 393, 398, 400, 489, 678, 707 ; GA 87, 254 ; GA 88, 78, 80, 104, 130, 196, 200.

12. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, 76.

(*Seinsfeld*)<sup>13</sup>. D'où l'accent qu'il porte spontanément sur le soi humain, ce sens qui appelle à être examiné n'étant autre pour lui que celui du « je suis »<sup>14</sup>. Ce « je suis » renvoyant évidemment au « je pense » du *Discours de la méthode*, c'est pour ainsi dire *sub specie Cartesii* que s'engage la « phénoménologie ontologique »<sup>15</sup>, pressentie à Fribourg et accomplie à Marbourg par l'ancien assistant de Husserl devenu professeur à son tour. Mais Heidegger de marquer aussitôt des distances dans la proximité qu'il entretient donc très tôt avec Descartes : s'il le tient bien pour le forgeron d'un mot que l'on a coutume d'appeler le *cogito* et dont il reprend le tour en partie, avec les yeux de « philosophe de la religion »<sup>16</sup> qui sont alors les siens – statut que son maître lui a donné en lui donnant la vue<sup>17</sup> –, ce n'est pas d'abord en lui le métaphysicien qu'il voit mais le savant<sup>18</sup> et, plus encore, le penseur chrétien. Or, inscrit dans la tradition d'Augustin dont il sert en son temps le renouveau<sup>19</sup>, Descartes importerait plus d'elle qu'il ne lui apporterait. Le cours de l'hiver 1919-1920, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en témoigne : alors que Heidegger propose une traduction inédite du « *Crede ut intelligas* » de l'évêque d'Hippone – soit : « Vis ton soi de manière vivante, car ce n'est que sur ce fond d'expérience, celui de l'ultime et la plus pleine expérience de ton propre soi, que se bâtit la connaissance »<sup>20</sup> –, il oppose Descartes à Augustin au titre que, quoiqu'on les rapproche souvent depuis Arnauld sur la question du *cogito*<sup>21</sup>, il n'est pourtant aucune commune mesure entre leurs positions sur l'*ego*<sup>22</sup>. En effet, « on dit qu'Augustin est un précurseur de Descartes. Mais Augustin a vu le monde propre bien plus profondément » que lui, et le jeune *Privatdozent* de souligner ce qui les sépare, en précisant que la célèbre formule du *Sermo* 43, VII, 9, « veut dire que le soi doit d'abord se réaliser dans la plénitude de la vie avant qu'il

13. *Ibid.*, 1.

14. Voir *Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen*, in *Wegmarken*, GA 9, 29.

15. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, 61.

16. T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 150.

17. GA 63, 6.

18. Voir « Neuere Forschungen über Logik », in *Frühe Schriften*, GA 1, 43.

19. Voir *Augustinus und der Neuplatonismus*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 159.

20. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, 62.

21. Voir « Quatrièmes objections », in *Méditations*, AT IX, 154. Et Heidegger de le faire lui-même, reconnaissant que le *cogito* se trouve « déjà chez Augustin » – *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, 305.

22. Ce point sera réaffirmé vingt ans plus tard par Heidegger contre Pascal mais, cette fois, au bénéfice de Descartes, dont l'originalité sera soulignée – *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, GA 48, 215.

puisse se connaître »<sup>23</sup>. Si, selon lui, Augustin est le penseur qui, sans avoir toujours les mots précis pour le décrire, a le mieux saisi le phénomène de la vie et, à travers lui, le mieux compris la relation entre le soi et l'être qui s'y joue, faisant écho dans son œuvre à son prédécesseur, Descartes est le philosophe qui confère à certaines de ses idées maîtresses un sens qui les gauchit et qui conduit à un recouvrement de ce qu'elles donnent à penser.

C'est là du moins ce qui est affirmé par le cours du semestre d'été 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus* : « la considération du soi en tant que phénomène fondamental a reçu de la part de Descartes une orientation différente et déclinante, de laquelle toute la nouvelle philosophie n'a pu se défaire ». Car « les pensées d'Augustin ont été affadies par Descartes », si bien que « la certitude de soi et la possession de soi-même au sens d'Augustin sont tout autre chose que l'évidence cartésienne du *cogito* »<sup>24</sup>. Reprenant une interprétation développée par Dilthey dans son *Einleitung in die Geisteswissenschaften* – texte bien connu de lui, qu'il a lu et travaillé durant ses années d'études en théologie<sup>25</sup> –, Heidegger fait ici sienne l'idée selon laquelle le « *cogito, ergo sum* » des *Principia philosophiæ* ne serait qu'une variante affaiblie du « *si enim fallor sum* » du *De Civitate Dei*, XI, 26. Là où Augustin en effet, à partir de ce qu'il convient d'appeler l'expérience intérieure, parviendrait à une compréhension générale de la *peregrinatio* humaine, Descartes, lui, n'établirait qu'une certitude de soi à partir de laquelle se pense uniquement l'arbre de la philosophie, c'est-à-dire l'ensemble des sciences. Quand celui de son devancier décrirait un phénomène qui renvoie à l'être que nous sommes dans sa totalité, le *cogito* qu'il formule serait dès lors le fondement d'une simple théorie de la connaissance<sup>26</sup>. Aussi manquerait-il de profondeur, car il n'aurait de valeur que dans une perspective théorétique à laquelle tout, chez lui, semble ramené, Dieu compris. S'ensuit que, comme l'avait avancé le cours du semestre d'été 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, à la différence de celui d'Augustin, le Dieu cartésien ne jouerait qu'un « rôle de sauveur épistémologique »<sup>27</sup>, sa véracité garantissant la vérité de mes idées, autrement dit assurant qu'elles sont conformes à la réalité et que les

23. GA 58, 205.

24. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 298.

25. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 100.

26. Sur la réduction de la position cartésienne à une simple théorie de la connaissance, puis sur la critique d'une telle réduction par Heidegger, voir GA 5, 99; GA 6.1, 446; GA 6.2, 166, 174; GA 7, 73; GA 17, 226; GA 19, 2-3; GA 21, 121; GA 47, 32; GA 48, 226; GA 61, 173; GA 64, 95; GA 90, 61.

27. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, 94.

choses qu'elles représentent existent effectivement. Et Heidegger d'aller encore plus loin puisque, tout en présentant le principe cartésien comme la promesse d'un nouveau départ en philosophie – « Avec Descartes, on voit la pureté de la pensée philosophique libérée et indépendante qui, pour la première fois depuis la philosophie grecque, parvient à nouveau à son autofondation. Cela s'est répercuté concrètement dans le fondement des problèmes philosophiques sur le *cogito ergo sum* » –, il y montrait déjà en quoi le ver était dans le fruit, un tel point d'Archimède ne permettant pas à celle-ci de s'accomplir authentiquement – « Il y a, dans ce que l'on nomme piètrement philosophie chrétienne, patristique et scolastique du Moyen Âge – Luther inclus –, un monde spirituel contre lequel, à partir de Descartes, la philosophie moderne fait toujours plus fortement barrage », un barrage qui explique qu'il soit « au fond non radical de philosopher aujourd'hui »<sup>28</sup>.

Si donc, ainsi que Karl Löwith le lit sous la plume de son maître le 13 septembre 1920, « toute la philosophie chrétienne entre en ligne de compte dans le *cogito* »<sup>29</sup>, c'est toute la philosophie moderne qui se fourvoie en ne jurant que par lui. Aussi n'est-il pas inutile d'en revenir à sa stricte élaboration dans les *Meditationes de prima philosophia*, afin d'en éclairer le sens comme les insuffisances. Et cela de retenir toute l'attention de Heidegger qui, après avoir consacré à celles-ci, durant l'été 1919, un séminaire tout entier – *Einführung in die Phänomenologie im Anschluss an Descartes, Meditationes* –, les utilise pendant l'hiver 1920-1921 comme prétexte à des « exercices phénoménologiques pour débutants » – *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Descartes, Meditationes*. C'est là pour lui l'occasion d'encore affiner sa compréhension de leur auteur<sup>30</sup>, avant de lui adresser, un an plus tard, dans son cours intitulé *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, sa plus violente critique. Ayant découvert que la vie facticielle qu'il étudie conduit à un sens d'être qu'il pense comme existence, Heidegger décide d'axer son questionnement sur « l'être du "je suis" », en se gardant d'« une méprise superficielle et pourtant à peine

28. *Ibid.*, 94-95. D'où suit que le « sol nouveau et sûr » dont Hegel aime à penser qu'il est offert par Descartes à la philosophie, ainsi que Heidegger aime, lui, à le rappeler (GA 9, 429; GA 14, 76; GA 87, 300), ne conduit pour ce dernier qu'à un « apparent recommencement » (SZ, § 6, 24), qu'à « un prétendu nouveau commencement » (GA 24, 175; GA 36/37, 39) qui consacre un « déclin » – GA 36/37, 45. Et cela n'explique pas encore ce que, dans son cours du semestre d'hiver 1928-1929, *Einleitung in die Philosophie*, Heidegger nomme « l'erreur fondamentale » de Descartes quant à la nature de la philosophie – GA 27, 19.

29. Cité par T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 524.

30. Dans une lettre à son épouse datée du 20 août 1920, Heidegger note : « quant à Descartes, je le vois déjà sous un tout autre jour que lors du semestre d'été 19 où j'avais déjà donné un séminaire à ce sujet », M. Heidegger, « *Ma chère petite âme* ». *Lettres à sa femme Elfride. 1915-1970*, M.-A. Mailet (trad.), Paris, Seuil (L'Ordre philosophique), 2007, p. 157.

surmontable», celle selon laquelle « sans raison de prime abord et suivant l'attitude traditionnelle, l'accent est mis dans la question sur le "je" [...] au lieu de porter sur le sens du je "suis" »<sup>31</sup>. Superficielle car, lors même que les termes du questionnement sont les bons, Descartes se trompe à n'interroger que le premier, donc à manquer le second. À peine surmontable, car il n'est pas le seul à perpétrer cette erreur que sa postérité, en ne tenant propos que sur l'*ego*, n'a de cesse de perpétuer. D'où la nécessité de prendre le contre-pied de toute une tradition : « dans le caractère d'être particulier du "je suis", c'est le "suis" qui est décisif, non le "je" »<sup>32</sup>. Par-delà les avatars historiques de la position cartésienne dans la « métaphysique », puis dans « l'idéalisme du je » (*Ich-Metaphysik / ichlicher Idealismus*)<sup>33</sup> qui va de Kant à Husserl, c'est ainsi le *cogito* lui-même qu'il faut reprendre, en précisant la signification de son « *sum* » ou, plutôt, c'est, *stricto sensu*, le *cogito* qu'il faut entendre, le *cogito* tel qu'il s'énonce dans l'œuvre majeure de Descartes<sup>34</sup>, ce *cogito* sans *cogito* que Heidegger ne cite qu'une fois<sup>35</sup> et n'explicite nulle part, préférant, dans ses interprétations des *Méditations*, introduire la formulation qui y manque – « *cogito, ergo sum* » – plutôt que d'y lire celle qui y est présente – « *ego sum, ego existo* ».

Et pour cause : « c'est se méprendre totalement au sujet de la philosophie cartésienne que d'orienter son interprétation à partir de la seule donnée première du *cogito sum*. Car avec lui sont en même temps posées toute la démonstration de l'existence de Dieu et l'ontologie sur laquelle cette dernière repose »<sup>36</sup>. Consignée en appendice du cours du semestre d'hiver 1923-1924, *Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie (Descartes-Interpretation)*, cette remarque est à la fois de bon sens et d'importance. De bon sens, car si toute la démonstration de l'existence de Dieu s'impose avec le *cogito*, c'est que le *cogito* repose sur Dieu. Découvert avant celui-ci bien sûr – dans la *Meditatio secunda* –, celui-là n'est pourtant fondé qu'avec sa découverte – dans la *Meditatio tertia* –, et cela pour les raisons que l'on sait : d'abord parce que c'est Dieu qui confère au *cogito* sa permanence dans le temps

31. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, 172.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, 173.

34. *Hauptwerk, Hauptschrift* ou *Grundbuch*, voilà comment Heidegger qualifie les *Meditationes de prima philosophia* : GA 5, 87, 253 ; GA 6.2, 115, 174 ; GA 23, 5, 106 ; GA 27, 19 ; GA 41, 101 ; GA 48, 162, 262 ; GA 54, 11, 76 ; GA 87, 300 ; GA 88, 76 ; GA 89/ZS, 139. Cela ne vaut pas seulement dans la production cartésienne : les *Meditationes* sont « le livre fondamental de la philosophie » ou, si l'on préfère, « de la métaphysique des Temps modernes » – GA 54, 11 et 76.

35. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA 23, 117.

36. GA 17, 312.

– sans lui, sitôt que je cesse de penser, mon existence n'est plus garantie, puisque ce n'est que tant que je pense que je suis –, ensuite parce que c'est Dieu qui permet du *cogito* la connaissance – sans lui, du moins sans l'idée d'infini que je trouve en moi et qui y renvoie, je ne saurais rien de moi, puisque c'est en référence à lui que je comprends ce que je suis. D'importance, car si l'ontologie sur laquelle s'appuie cette démonstration se déploie avec le *cogito*, c'est que le *cogito* en emploie une : celle de la scolastique et, par-delà elle, celle du Stagirite. L'intuition du *cogito* étant en même temps intuition du critérium de l'évidence de cette intuition – soit intuition de la *clara et distincta perceptio* –, c'est en effet dans la lignée de Thomas que le philosophe français, qui exprime mais surtout légitime la *regula generalis*, détermine le faux et le vrai : l'*esse verum* est ontologiquement orienté sur l'*esse creatum*, et l'*esse creatum* rapporté à l'*esse increatum, infinitum et perfectissimum*, en sorte que la *res cogitans* se définit finalement comme *ens medium* – « *medium [...] inter Deum et nihil, sive intersummmum ens et non ens* »<sup>37</sup>. Or, plutôt que le simple *cogito*, voilà *in extenso* « l'expérience fondamentale » (*Grunderfahrung*)<sup>38</sup> de Descartes selon Heidegger : une conception générale de l'être de l'homme qui, originale, n'en emprunte pas moins à la conceptualité médiévale. D'où le leurre qui consiste à croire que « toute sa philosophie s'est édifiée sur le seul principe de la conscience, qu'il aurait pour ainsi dire posé de sa propre autorité »<sup>39</sup>. Mais même si « ce sont des considérations *purement ontologiques* »<sup>40</sup> qui l'animent, le souci qui est le sien – souci qui est moins celui de la connaissance que celui de la connaissance de la connaissance (*Sorge um erkannte Erkenntnis*), c'est-à-dire de sa justification par elle-même, donc moins celui de la vérité que celui de la certitude<sup>41</sup>, le *verum* se réduisant pour lui au *certum*<sup>42</sup> et le *certum* au *fundamentum inconcussum et absolutum*<sup>43</sup> – lui interdit d'interroger

37. *Meditatio quarta*, in *Meditationes*, AT VII, 54.

38. GA 17, 312.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, 226.

41. Sur cette promotion de la certitude chez Descartes, d'ailleurs jugée catastrophique pour la philosophie (GA 29/30, 24), voir GA 8, 136 ; GA 27, 388 ; GA 28, 46, 91, 223.

42. Sur cette équivalence chez Descartes, voir GA 5, 38, 87, 106, 107, 147, 238 ; GA 6.2, 17, 271, 395 ; GA 8, 255 ; GA 11, 23 ; GA 17, 221, 226, 247, 276 ; GA 23, 105 ; GA 28, 183 ; GA 29/30, 24 ; GA 36/37, 45 ; GA 43, 182 ; GA 46, 303 ; GA 48, 219, 241 ; GA 54, 27 ; GA 64, 98 ; GA 88, 71, 77, 82, 86-88, 94, 125-127, 225.

43. Si Descartes parle d'un « *minimum quid [...] certum sit et inconcussum* » (*Meditatio secunda*, in *Meditationes*, AT VII, 24) qui constitue le « *fundamentum, cui omnis humana certitudo niti posse* » (*Secundae responsiones*, in *Meditationes*, AT VII, 144), Heidegger préfère qualifier ainsi le *fundamentum*, usant de l'un ou l'autre de ces épithètes ou les utilisant tous deux : GA 5, 129, 151 ; GA 6.2, 125, 159, 391, 393, 395 ; GA 10, 18 ; GA 14, 76 ; GA 15, 292, 382 ; GA 36/37, 38 ; GA 41, 104, 105, 106, 109 ; GA 48, 239 ; GA 64, 98 ; GA 90, 65, 182 ; SZ, § 6, 24.



« le caractère d'être spécifique de ce qu'il cherche »<sup>44</sup> dans le doute et finit par trouver indubitable : le *cogito*.

Ce point, Heidegger y tient, puisqu'il y revient dans « *Der Begriff der Zeit* », article qu'il rédige durant l'année 1924 pour aider le lancement d'une revue – la *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* – dans laquelle il ne paraîtra pourtant pas. Rappelant que Descartes, à la recherche d'une connaissance évidente sur laquelle asseoir l'ensemble du savoir aussi certainement que sont fondées les mathématiques, aspire à un « *fundamentum absolutum et simplex* »<sup>45</sup> que l'on puisse saisir par intuition, en sorte que tout suive de lui par déduction, Heidegger résume les acquis de la reconstruction du premier mouvement de la *Meditatio tertia*, à laquelle il vient de se livrer avec ses étudiants : soulignant, puisque connaître revient à juger et juger à vouloir le faire, que Descartes se donne comme règle de n'accepter que ce dont il ne peut douter, il précise, parce que qui dit *dubitare* dit *me dubitare* et que « *me dubitare est aliquid: res cogitans est: sum* », que c'est son doute même qu'il découvre éligible au titre de premier *certum aliquid*, si bien que « ce n'est pas le *dubitare* qui est le *certum*, ni le *me esse*, mais "*me dubitare*" est "*me esse*" ». Dans ces conditions, « le *certum* est une *propositio* » et le *cogito* n'est plus qu'une affaire de « validité propositionnelle »<sup>46</sup>.

Or, comme le déplorait déjà le professeur, formulant l'évidence du *cogito* sous la forme d'un énoncé, d'une « *veritas* », Descartes n'y voit pas un « objet » (*Gegenstand*) mais une « réalité » (*Bestand*), « la réalité d'un état de choses » (*Bestand eines Sachverhaltes*)<sup>47</sup> et non pas une « chose » (*Sache*)<sup>48</sup>. Dès lors, notre auteur ne tait pas ses regrets : « on pourrait penser de prime abord que, dans la proposition fondamentale "*cogito, sum*" justement, l'être de l'*ego* doive être explicité. [...] Non. *La question de l'être en reste précisément là* », et de s'en justifier : « Et pour quelle raison ? Parce que cette question, au sein du mode d'accès à la *res cogitans* qui est celui de Descartes, *ne peut pas être posée* »<sup>49</sup>. Tout méthodique qu'il soit, puisque « cette proposition du *cogito* a le caractère d'une proposition logico-formelle »<sup>50</sup> pour lui, ce mode d'accès lui fait manquer la nécessité de livrer son principe à une enquête ontologique réelle, qu'il va s'agir, pour Heidegger, d'accomplir. Et les premiers résultats de celle-ci de se faire sentir dès le cours du semestre

44. GA 17, 230.

45. *Der Begriff der Zeit*, GA 64, 98.

46. *Ibid.*, voir GA 17, 244-245.

47. GA 17, 245.

48. *Ibid.*, 248.

49. GA 64, 97.

50. GA 17, 248.

d'été 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, qui entend clairement corriger le *cogito* : parce que la certitude que je mourrai un jour, autrement dit qu'il y va de moi et de moi seul dans la mort, mieux dans *ma* mort, « est la certitude fondamentale du Dasein lui-même », soit de cet étant que je suis à chaque fois, « c'est un énoncé dans lequel se dit véritablement le Dasein alors que le *cogito sum* n'en a que l'apparence ». Ainsi, « si tant est que des formules aussi acribiques veuillent vraiment dire quelque chose, la proposition qui atteint adéquatement le Dasein dans son être énonce : *sum moribundus* »<sup>51</sup>.

Nonobstant quelques réserves, on le voit, Heidegger consent à reformuler le *cogito* et, partant, à jouer le jeu de son auteur, sans doute pour déjouer le piège dans lequel ce dernier est tombé, à savoir n'entendre le *sum*, eu égard à l'apparente clarté du langage ordinaire, qu'au sens élémentaire de l'« être-quelque chose » (*Etwassein*)<sup>52</sup>. Car si « le “*sum*” est également ce qu'il y a de premier pour Descartes, c'est là précisément que réside sa faute : il ne s'y arrête pas et a déjà anticipé son sens d'être à la manière d'une pure constatation »<sup>53</sup>. À s'exprimer comme il le fait, la précision est donc de rigueur : « *sum moribundus*, et à vrai dire *moribundus* non pas parce que je serais gravement malade ou blessé, mais pour autant que je suis, je suis *moribundus* – le *moribundus* est ce qui donne avant tout son sens au *sum* »<sup>54</sup>. Que dire de cet hapax heideggérien, sinon qu'il se compose d'une double rectification de l'énoncé cartésien ? Le *cogito* y est d'abord ramené au *sum*, pour qu'ensuite l'*esse* du *sum* soit explicité comme *moribundus*, si bien que, omis dans la formulation, l'*ego* n'en est pas moins saisi en tant justement que mourant – et non pas « moribond », à moins de laisser le terme exprimer le temps, selon son strict sens qui le fait désigner celui qui est sur le point de mourir, et non la santé, selon son emploi courant qui le fait qualifier le vieillard grabataire ou le patient agonisant. Parce que je suis d'un être qui est temps, pour Heidegger, je suis, dès que je suis, *in articulo mortis*, donc perpétuellement en sursis. Aussi le *moribundus* détermine-t-il le *sum* qui détermine l'*ego* : c'est la certitude de ma mort qui me donne l'assurance et que je suis, et que je suis. Mais puisque, quand sonne l'heure, « l'être vient alors se placer proprement dans le “je suis” et en lui seul », « ce n'est que dans le mourir que je peux dire au sens absolu “je suis” »<sup>55</sup>. Si elle me possibilise au sens où, condition de possibilité de mon existence, elle

51. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 437.

52. GA 17, 250.

53. GA 61, 173.

54. GA 20, 437-438.

55. *Ibid.*, 440.

m'offre constamment, tant qu'elle ne vient pas, du mouvement pour aller plus loin, la mort, en effet, sitôt qu'elle survient, m'individualise : jusque-là jamais identique à moi, puisqu'étant existant, c'est-à-dire étant s'extasiant, étant dans l'être duquel il y va de son être en tant que cet être implique un pouvoir-être qui le fait d'abord ne pas être lui, elle me réduit pour ainsi dire, en me tuant, à un « étant » subsistant qui, n'étant que ce qu'il est, peut seul dire « je suis » – et ce d'autant que, en tant que sujet-substance, il demeure et, par conséquent, ne meurt pas (*Sterben*) mais périt (*Verenden*). Le paradoxe est grand mais le raisonnement cohérent : pour Heidegger en vérité, je ne puis dire « je suis » qu'à ne plus exister. Or, lorsque je mourrai, le mot risque, non pas d'être faux, mais d'être gros puisque, disant « je suis », je ne le dirai que comme je n'aurai jamais été, étant donné que je n'aurai fait qu'exister. *Sum moribundus, sive ego sum, non iam ego existo* : tel est sans doute le véritable *cogito*.

## La réduction du *sum* au *cogito* et du *cogito* à l'*ego*

Cette réaction première de Heidegger à Descartes, réaction à son *cogito* qu'après avoir disqualifié il se permet donc d'amender, justifie l'action programmée contre lui dans sa première œuvre publiée, soit « la destruction phénoménologique du *cogito sum* »<sup>56</sup>, annoncée dans *Sein und Zeit* comme devant constituer la seconde section de la seconde partie de cet ouvrage qui, inachevé, se termine cela dit à la fin des deux tiers de sa première partie. Mais si, de cette section dévolue aux « fondations ontologiques implicites »<sup>57</sup> du principe cartésien et à « la reprise de l'ontologie médiévale dans la problématique de la *res cogitans* »<sup>58</sup>, aucune ligne ne nous est parvenue – jamais parue jusqu'ici, elle est réputée détruite, même si rien n'assure qu'elle ait été seulement écrite –, il est assez aisé d'en esquisser le contenu. Dans l'état où il paraît en effet, en 1927, l'*opus magnum* n'est pas sans rappeler du *cogito* deux critiques que lui a déjà adressées Heidegger et qu'il est d'autant plus facile d'étayer que celui-ci les répétera encore<sup>59</sup>. Ainsi, avant de traiter en détail de la *res extensa*, le penseur fribourgeois, moins disert mais tout aussi sévère, attaque frontalement le *cogito*, et cela doublement : est d'abord reproché à son trouveur, pourtant amateur de clarté

56. SZ, § 18, 89.

57. *Ibid.*, § 6, 24.

58. *Ibid.*, § 8, 40.

59. Sur la première, soit l'impensé du *sum*, voir GA 61, 172 ; GA 64, 97 ; GA 20, 210 ; GA 23, 106 ; GA 24, 93 ; GA 15, 382 ; sur la seconde, soit la reprise de la scolastique, voir GA 6.2, 144 ; GA 17, 120 ; GA 20, 232 ; GA 21, 121 ; GA 23, 106 ; GA 29/30, 82 ; GA 38, 143 ; GA 42, 60 ; GA 46, 125.

et de distinction, d'avoir laissé dans la plus grande obscurité le sens d'être du *sum*, soit la bonne moitié de son énoncé – « Avec le *cogito sum*, Descartes prétend procurer à la philosophie un sol nouveau et sûr. Mais ce qu'il laisse indéterminé dans ce commencement "radical", c'est le mode d'être de la *res cogitans*, plus exactement le *sens d'être du "sum"* »<sup>60</sup>, ou encore : « Descartes, à qui l'on attribue la découverte du *cogito sum* comme point de départ du questionnement philosophique moderne, a examiné, dans certaines limites, le *cogitare* de l'*ego*. En revanche, il laisse le *sum* totalement inédité »<sup>61</sup>. Est ensuite fait grief à son auteur, pourtant contempteur de la prévention et de la précipitation, de spontanément reprendre d'anciens concepts pour penser l'étant, comme de suspendre la question de l'être dont, parce qu'elle est déjà tombée dans l'oubli, il consacre finalement, dans la nouvelle philosophie qu'il définit, l'oubli de l'oubli – « Les considérations fondamentales de ses *Meditationes*, en effet, il les conduit en transposant l'ontologie médiévale à cet étant établi par lui à titre de *fundamentum inconcussum* [...] L'apparent re-commencement du philosophe se dévoile donc comme la greffe d'un préjugé fatal »<sup>62</sup>, ou encore : « En ce qui concerne l'élaboration ontologique du problème [de l'analogie], Descartes reste loin derrière la scolastique, et même il esquivait la question »<sup>63</sup>. Ces deux critiques étant liées puisque celle-là justifie celle-ci ou, dans les termes du cours du semestre d'hiver 1926-1927, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, puisque « l'omission de la question ontologique fondamentale relative au *sum* » signifie que « l'on en reste aux Anciens »<sup>64</sup>, éclairons ce point.

Conquis par la certitude du *cogito* dont la valeur épistémologique est pour lui primordiale, *de facto*, Descartes néglige d'en questionner la teneur ontologique radicale. L'intention qui préside à ses *Méditations* explique son inattention au mode d'être de l'*ego* : désireux de trouver « une chose qui soit certaine et indubitable »<sup>65</sup> pour établir « quelque chose de ferme et de constant dans les sciences »<sup>66</sup>, dans sa *Prima philosophia*, il ne se soucie pas tant de l'être de ce qui est que de ce qui, avéré, peut s'assurer, peu importe d'ailleurs ce dont il s'agit car, ainsi que le voit Heidegger en lisant la *Meditatio secunda*, « ce que c'est est secondaire ; si la règle est satisfaite, alors sa quiddité est finalement indifférente »<sup>67</sup>. De là le *cogito* : comprenant que

60. SZ, § 6, 24.

61. *Ibid.*, § 10, 46.

62. *Ibid.*, § 6, 24-25.

63. *Ibid.*, § 20, 93.

64. GA 23, 106.

65. « Méditation seconde », in *Méditations*, AT IX, 19.

66. « Méditation première », in *Méditations*, AT IX, 13.

67. GA 17, 230.

le doute ne peut être dépassé qu'en se tenant en son sein – puisque, hors de lui, tout est douteux – et remarquant qu'à douter de mon existence je ne fais que la réaffirmer – puisque, pour douter, il faut exister –, Descartes est conduit moins à un objet de connaissance qu'à une expérience, celle de l'impossibilité de nier que, doutant, je suis effectivement et pense dans le même temps – puisque douter est une modalité du penser. Reste que si le fait que je pense prouve que je suis, le fait que je suis, lui, n'équivaut pas au fait que je pense, en ce sens que la *cogitatio* a beau renvoyer à un *ego*, elle ne vaut ni comme connaissance de son essence pour le philosophe français – d'où sa question sitôt énoncé le *cogito* : que suis-je, « moi qui suis certain que je suis »<sup>68</sup> –, ni même comme connaissance de son existence pour le penseur allemand – d'où la question qui est pour lui celle du *cogito* : « Suis-je ? »<sup>69</sup>. Ne pouvant être mon corps – puisque son existence a été révoquée en doute – et mon âme ayant été réduite à la pensée – puisque le doute ne peut atteindre la faculté dont il dépend –, Descartes en déduit que je suis une « *res cogitans* »<sup>70</sup>, « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser »<sup>71</sup> – puisque « la pensée ne peut pas estre sans une chose qui pense »<sup>72</sup> –, et d'aussitôt caractériser une telle chose – « c'est à dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »<sup>73</sup>. Or plutôt que de se demander, pour Heidegger, ce que lui-même devra interroger, soit « qu'est-ce qu'une chose ? » et, plus encore, « qu'est-ce qu'être une chose ? », il consent à la réponse donnée par la tradition à la première de ces questions, en même temps qu'il défend absolument à la seconde de se poser. En résulte que sa pensée se nourrit de présupposés – chose qu'elle voulait méthodiquement éviter – et qu'elle laisse le mode d'être de l'*ego* parfaitement impensé – chose dont elle ne peut se douter, n'en ayant jamais douté.

Loin de critiquer le *cogito* en aval – en insistant sur les paralogismes établis à partir de lui – ou en amont – en questionnant sa nécessité, par-delà sa réalité –, dans *Sein und Zeit*, Heidegger ne s'en prend donc à lui que sur le terrain qui est le sien : celui de l'imprécision dans sa fondation, de l'incomplétude de sa certitude. Car du principe qu'il met à jour et qui se

68. « Méditation seconde », in *Méditations*, AT IX, 19.

69. GA 61, 174. À la question « Suis-je ? », Heidegger répond par la « réponse » de saint Augustin dans les *Confessiones*, X, 33 : « *mihi quaestio factus sum* » – GA 60, 178, 246 –, n'hésitant pas à écrire « *Dasein* » avec un point d'interrogation – « *Da-sein* ? ».

70. *Meditatio secunda*, in *Meditationes*, AT VII, 27.

71. *Discours de la méthode*, quatrième partie, AT VI, 32 ; « Méditation sixième », in *Méditations*, AT IX, 62. Pour l'affirmation selon laquelle l'*ego* est une substance, voir également « Méditation troisième », in *Méditations*, AT IX, 35, 36 et 38.

72. « Réponse », « Troisièmes objections », in *Méditations*, AT IX-1, 136.

73. « Méditation seconde », in *Méditations*, AT IX, 22.

compose de deux verbes, Descartes n'a entrepris de clarifier que le premier terme – ce que dit à sa façon le seul mot de *cogito*, expression elliptique désignant communément son argument et, par extension, l'expérience fondamentale du sujet pensant. La raison en est l'évidence de l'*ego cogito*, si grande à ses yeux qu'elle l'aveugle et les lui ferme quant à la détermination de l'*ego sum* ou, plutôt, si grande qu'il pense que sa lumière suffit à rendre clair le sens d'être de cet étant qu'il conçoit aussitôt comme une *res*, ne voyant ni qu'il reprend ce faisant l'ontologie de la créaturalité développée par la pensée médiévale, ni que ce mode d'être, qui est celui des choses du monde extérieur, n'est pas à la mesure de l'être de l'homme – *Daseinsmäßig* selon le vocable heideggérien. Tenir l'*ego* pour une *res* en effet, c'est, dans la logique de l'École dont les racines bibliques puisent à la source de l'idée grecque d'être-produit, l'envisager ontologiquement comme un *ens* qui, parce que fini et imparfait, renvoie au *summum ens* qu'est Dieu, conçu depuis Aristote comme la cause première de tout ce qui est. Mais une telle conception essuie deux graves objections : être trop générale d'abord, puisqu'est *ens creatum* tout ce qui n'est pas l'*ens increatum*, n'être pas assez radicale ensuite, puisque par elle est renvoyé ultimement, non à l'être, mais à un simple étant, fût-il le plus excellent. Tenir l'*ego* pour une *res*, c'est aussi le considérer comme une substance, c'est-à-dire comme un substrat ayant un attribut et des modes ; c'est donc le penser, certes selon ses spécificités – la *cogitatio* et les *cogitata* –, mais finalement comme les choses du monde – que caractérisent, elles, l'extension et leurs dimensions – puisque, finalement, comme une chose. Mais pareille vision s'offre largement à la contestation : comment l'*ego*, qui n'en est pas une, pourrait-il être comme elles sont ? À n'en pas douter, le défaut du *cogito* est donc bien celui de l'« indétermination ontologique totale de la *res cogitans sive mens sive animus* »<sup>74</sup>, due à la priorité accordée à l'*ego*, en tant que principe absolument certain rendant possible toute connaissance certaine, priorité et sur la *cogitatio* – qui est son attribut –, et sur l'*esse* – qui se décline à partir de lui.

Priorité de l'*ego* sur la *cogitatio*, car celle-ci ressortit d'un *cogitare* qui ne peut s'exercer que si un *ego* cogite, autrement dit accomplit le *cogito* ; priorité de l'*ego* sur l'*esse*, car l'être n'apparaît d'abord qu'à la première personne, et ce n'est qu'à partir d'elle qui les pense qu'il peut gagner les autres étants du monde. Ajoutons que si la *cogitatio* et l'*esse* en reviennent l'un et l'autre à l'*ego*, l'*esse* en revient à la *cogitatio* qui y équivaut, puisque l'*ego* n'est, du moins n'est assuré d'être, qu'aussi longtemps qu'il pense. En somme, étant donné que, pour Descartes, n'est vraiment que ce qui est

74. SZ, § 6, 24.

certain, et que n'est certain que quelque chose pour quelqu'un qui le pense, le *sum* se réduit au *cogito* qui se réduit à l'*ego*. « Ce qui veut dire », explique Jean-Luc Marion, « que la question de l'*esse* n'a pas le temps, ni la liberté de se défaire, chez Descartes, de l'instance de l'*ego* : dès que l'*ego* paraît, l'*esse* disparaît comme question, englouti dans l'évidence du *sum* ; l'*esse* revient à l'*ego*, qui se l'approprie, parce qu'il revient au *sum*, dans lequel il s'abîme »<sup>75</sup>. En ce sens, Descartes, qui ne pose pas la question de l'être, y répond cependant en affirmant « *ego sum, ego existo* », ni plus ni moins. Ni plus, et voilà où le bât blesse puisque, si les déterminations ontiques de l'*ego* vont bon train dans son cheminement – l'*ego* est dit substance, chose pensante, esprit, âme, entendement, raison, etc. –, on ne trouve pas une ligne relative à sa façon d'être car, selon lui, comme Hobbes se le voit notifier en réponse à la « Quatorzième objection », « la distinction qui est entre l'essence et l'existence est connuë de tout le monde »<sup>76</sup>. Ni moins, et voilà l'embarras puisque, s'il n'aborde à aucun moment la définition de l'*ens*, Descartes présente une compréhension de l'être que, faute d'avoir remarquée, il n'a jamais tenté de justifier, quand bien même elle se laisse appréhender à la fois comme *ens in quantum creatum* et *ens in quantum certum* – *id est ens in quantum cogitatum*. Cela, Heidegger le voit déjà en 1927, du moins le devine, mais n'y insiste pas. Car l'essentiel du *cogito* réside alors selon lui dans cette « priorité du je »<sup>77</sup>, cette promotion de l'*ego* que son cours du semestre d'été de l'année, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, après la sixième conférence de Cassel<sup>78</sup> et les *Prolegomena*<sup>79</sup> deux ans plus tôt, ne dit que trop : « l'*ego* devient pour la première fois [...] le *subjectum* véritable, la substance proprement dite »<sup>80</sup>. Inscrivant consciemment l'analytique existentielle dans ce qu'il nomme le « paradigme du *cogito sum* »<sup>81</sup> – étant donné qu'il ne clarifie pas autrement son intention qu'en la rapportant à ce principe<sup>82</sup> et qu'il va même jusqu'à envisager sa retranscription en termes

75. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF (Epiméthée), 1986, p. 77.

76. « Réponse », « Troisièmes objections », in *Méditations*, AT IX, 151. Sur le refus d'élever ce *distinguo* au rang de problème, voir « Lettre à \*\*\* » de 1645 ou 1646, AT IV, 348 ; sur le refus de faire le départ entre être et existence, voir « Epistola ad Voetium », AT VIII-2, 60.

77. GA 23, 105.

78. Voir *Kasseler Vorträge*, in *Vorträge*, GA 80, à paraître ; M. Heidegger, *Les conférences de Cassel*, J.-C. Gens (éd. et trad.), Paris, Vrin (Textes & commentaires), Paris, 2003, p. 179.

79. Voir GA 20, 210.

80. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 178. Que Descartes promeuve le « je » comme *subjectum* est un leitmotiv chez Heidegger : GA 5, 166, 167, 238 ; GA 6.2, 144 ; GA 12, 125 ; GA 15, 292 ; GA 24, 173 ; GA 25, 185 ; GA 28, 46, 271 ; GA 36/37, 42, 43 ; GA 46, 163 ; GA 48, 53, 222, 232, 254 ; GA 88, 80-81, 84, 101 ; GA 90, 68.

81. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, 192.

82. SZ, § 10, 45. L'idée avait déjà été avancée en GA 61, 172 et GA 20, 210.

cartésiens<sup>83</sup> –, Heidegger, qui médite les tenants de ce « point de départ du questionnement philosophique moderne »<sup>84</sup> depuis le début des années 1920, entend pour l'heure, à la fin de celles-ci et dans les premiers temps de la nouvelle décennie, penser ses aboutissants.

En effet, le *cogito* n'est pas sans effet. Dans sa reprise de l'antique notion de sujet-substance – sensible dans la *Meditatio secunda*, lorsqu'il est montré que connaître un objet, c'est saisir ce qu'il est, ce qui subsiste de lui une fois éliminées ses qualités secondes –, certes « Descartes, aussi bien qu'Aristote, pose la question de l'ὑποκείμενον »<sup>85</sup>. Mais parce qu'« il est mesme plus aysé de connoitre une substance qui pense et une substance estenduë, que la substance toute seule »<sup>86</sup> à ses yeux, il oriente sa réflexion sur l'âme, le corps et leurs rapports. Conséquence : l'enquête sur la substance comme telle est abandonnée – d'où l'équivocité redoutable du terme *substantia* sous sa plume, qualifiant aussi bien Dieu que la *res cogitans* et la *res extensa*, et désignant tantôt la substance pure, tantôt la qualité première à laquelle elle est ramenée, du fait de son incapacité de nous affecter. Du reste, comme tout se trouve chez lui centré sur l'*ego*, l'usage même du terme *sujet* s'en trouve modifié. Si Descartes ne l'emploie pas une fois pour caractériser l'homme<sup>87</sup>, les cartésiens, Leibniz en tête, y ont très vite recours pour désigner ce qu'il conçoit comme substance pensante, à savoir cet étant que je suis en tant qu'il est capable de dire *je* en parlant de lui-même et d'être conscient de soi comme d'un moi. D'où un « bouleversement complet »<sup>88</sup> constitutif de la modernité philosophique, ainsi que le juge Heidegger dans son cours du semestre d'été 1936, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* : là où ὑποκείμενον désignait jadis tout étant – « tout ce qui demeure de soi-même et ainsi se trouve là préalablement [...] un végétal, un animal, un homme, un dieu »<sup>89</sup> –, à partir de Descartes, l'*ego* en vient à réclamer pour lui seul ce titre, qui « devient le nom qui dénomme autant le sujet dans la relation

83. SZ, § 43, 211.

84. *Ibid.*, § 10, 46.

85. *Nietzsches Wort Gott ist tot*, in *Holzwege*, GA 5, 238.

86. *Principes*, I, 63, AT IX-2, 53-54.

87. Ce sens n'apparaît en français qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, pour traduire l'usage kantien de l'allemand *Subjekt* dans la *Kritik der reinen Vernunft*. Maine de Biran semble l'avoir inauguré, lui qui entend le mot strictement comme « être pensant dans la mesure où il se saisit comme connaissant par une intuition interne », P. Maine de Biran, *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, Paris, Fournier, 1817. Aussi les deux occurrences de *subjectum* dans les *Meditationes* s'entendent-elles ou au sens de thème ; « je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit », « Méditation troisième », in *Méditations*, AT IX-1, 29, ou au sens d'objet ; « la chaleur ne peut estre produite dans un sujet qui en estoit auparavant privé », *ibid.*, AT IX-1, 32.

88. *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 42, 193.

89. *Ibid.*



sujet-objet que le sujet dans la relation sujet-prédicat»<sup>90</sup>. En somme, là où, pour les Anciens, l'homme n'est *subjectum* qu'en tant que support de ses prédicats, pour les Modernes, il l'est encore pour être le sujet de ses pensées, qu'il possède comme autant de propriétés. Aussi peut-il se distinguer de tous les autres étants qu'il ne vise plus comme autant de *subjecta* mais comme des *objecta*, puisque si, vis-à-vis de leurs attributs respectifs, ceux-ci demeurent encore des sujets, en tant que c'est lui qui les pense, ils s'avèrent des objets derrière lesquels, mieux, sous lesquels toujours il se tient<sup>91</sup> (*sub-stare*). Si donc, comme Heidegger l'affirme dans la conférence qu'il tient à Fribourg le 9 juin 1938, « *Die Zeit des Weltbildes* », « jusqu'à Descartes, et encore chez lui, sujet est la dénomination banale de tout étant comme tel, *sub-jectum* (ὑπο-κείμενον), ce qui gît là-devant à partir de soi-même et qui en même temps est le fonds de ses qualités constantes et de ses états changeants »<sup>92</sup>, avec la nouvelle compréhension de l'étant qu'il initie ou, à tout le moins, signifie, le philosophe français offre une « nouvelle position métaphysique fondamentale à l'homme »<sup>93</sup> – par où se voit d'ailleurs créée « la condition métaphysique de toute anthropologie future »<sup>94</sup>.

## La reconduction de l'*ego* au *cogito* et du *cogito* au *sum*

Cette nouvelle compréhension de l'étant, compréhension dont Heidegger parvient donc à la pleine compréhension en examinant, dans le courant des années 1930, le retentissement du *cogito* dans la modernité, le conduit bientôt à réviser la lecture critique qu'il en a livrée dans *Sein und Zeit* et dont il tirait la conclusion : penser dans son horizon, mais sous condition de son inversion, puisque *primo sum, secundo cogito*<sup>95</sup>. Si le *cogito* en revient bien à l'*ego* auquel tout en lui se réduit, dorénavant ressaisi comme unique sujet, fondement sous-jacent à toute prise en vue de l'étant, l'*ego* de Descartes n'est plus symptomatique d'un « néant d'ontologie »<sup>96</sup> – que Heidegger croyait d'autant plus grand dans sa philosophie qu'il savait combien portait sur l'*ens ut ens* la métaphysique de ses pères, Pedro da

90. Nietzsche II, GA 6.2, 393.

91. Sur ce changement de signification des notions de sujet et d'objet à partir de Descartes : GA 36/37, 43-44 ; GA 38, 142 ; GA 41, 106 ; GA 65, 425.

92. *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, GA 5, 106.

93. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, 146.

94. GA 5, 99. Sur cette question du rapport entre Descartes et l'anthropologie, également GA 6.2, 113 ; GA 7, 84-85 ; GA 48, 52 ; GA 64, 95 (note) ; GA 65, 134 ; GA 88, 84.

95. Voir SZ, § 10, 46.

96. Le mot est de J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes...*, p. 73.

Fonseca, Francisco Suárez<sup>97</sup>, Rudolf Göckel ou Eustache de Saint-Paul –, mais caractéristique d'une conception de l'être tacite et inédite. Charge alors au cours du deuxième trimestre 1940, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, de la dévoiler et, ce faisant, de consacrer ce tournant dans l'interprétation heideggérienne du *cogito*, pourtant amorcé bien plus tôt, voire d'emblée, tant en étaient gros l'*opus magnum* de 1927 – par la reformulation qu'en offrait son avant-dernier paragraphe: « *cogito cogitare rem* »<sup>98</sup> – et, déjà, le cours sur Descartes de 1923-1924 – par l'énoncé d'un mot qui ne cessera d'être réaffirmé: « *cogito me cogitare* »<sup>99</sup>. Si Heidegger s'y révélait en effet un excellent exégète des *Meditationes*, l'expression à laquelle il ramenait le principe cartésien paraissait curieuse, car peu judicieuse, sinon fort malheureuse, introuvable qu'elle est dans tous les écrits du français – faut-il néanmoins s'y arrêter, puisque cela n'a pas arrêté Heidegger qui, bien sûr, ne l'ignorait pas et le reconnaissait volontiers<sup>100</sup>? Accordons que, outre une expression approchante dans l'« Entretien avec Burman »<sup>101</sup>, dans ses réponses aux objections de Pierre Bourdin, Descartes a bien ce tour: « *cogitet se cogitare* »<sup>102</sup>. Mais ajoutons aussitôt qu'il n'en use que pour mieux le rejeter: « quand notre auteur dit qu'il ne suffit pas qu'une chose soit une substance qui pense pour être tout à fait spirituelle [...]; mais qu'outre cela il est requis que, par un acte réfléchi sur sa pensée, elle pense qu'elle pense » écrit Descartes, « il se trompe en cela comme fait ce maçon quand il dit qu'un homme expérimenté dans l'architecture doit, par un acte réfléchi, considérer qu'il en a l'expérience avant que de pouvoir être architecte ». De même qu'un architecte s'y connaît en bâtiment sans même avoir à se le dire, quoiqu'il le puisse, de même « pareille considération ou réflexion est aussi peu requise, afin qu'une substance qui pense soit au-dessus de la matière »<sup>103</sup>.

Loin de se livrer à une invention, Heidegger ne fait pourtant ici que s'appuyer sur une déduction. Jean Beaufret le suggère, lui qui rapporte que, méditant ce passage de la *Meditatio secunda*: « *fieri plane non potest, cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse*

97. Heidegger revient régulièrement sur son influence sur Descartes: GA 23, 109; GA 24, 112, 114, 173; GA 29/30, 79; GA 38, 143; GA 41, 100.

98. SZ, § 82, 433.

99. GA 17, 132.

100. GA 24, 177.

101. « *Conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem* », « Entretien avec Burman », AT V, 149.

102. « *Objectiones septimae cum Notis auctoris* », in *Meditationes*, AT VII, 559.

103. R. Descartes, « Septièmes réponses », in *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1963-1973, t. II, p. 1070.

*cogitans non aliquid sim* »<sup>104</sup>, le penseur fribourgeois avait noté en marge de son exemplaire : « si *video* = *cogito me videre*, si *imaginor* = *cogito me imaginari*, alors *cogito* = *cogito me cogitare* ». De ce que Descartes ne fait pas le départ entre l'acte de percevoir et l'acte de s'en apercevoir, Heidegger conclut donc qu'il ne distingue pas non plus entre le fait de penser et celui de penser penser, mieux, de se penser penser, l'essentiel ici étant pour lui le caractère réflexif de la *cogitatio*, à qui il revient d'en venir d'emblée à se cogiter elle-même et d'en revenir toujours à soi. Ainsi compris, le *cogito* cartésien signifie dès lors que je ne pense jamais rien sans d'abord penser que je pense *je* qui pense. Dans ces conditions, la subjectivité se définit comme première et ultime instance, posée *a priori* et toujours déjà impliquée dans la connaissance en tant que structure formelle de toute objectivité. Évoquée tout au long des années 1930 et rappelée jusqu'en 1968, lors du deuxième séminaire du Thor, c'est en réalité en 1940 que cette herméneutique se voit la plus détaillée. Poursuivant le débat qu'il a entrepris avec la pensée nietzschéenne en 1936, Heidegger la met bientôt en rapport avec celle, globale, des Temps modernes, « au début de la[quella] se trouve la proposition de Descartes : *cogito, ergo sum* »<sup>105</sup>. Heidegger entend souligner l'écart qui sépare celui-ci de la philosophie antique, en rapprochant son mot du propos du penseur grec qui lui est apparemment le moins éloigné, en raison d'une même primauté accordée au sujet pensant, soit Protagoras pour qui, on le sait, « l'homme est la mesure de toute chose »<sup>106</sup>. S'ensuit une comparaison de leurs positions métaphysiques fondamentales, puis une explication de la prise de position de Nietzsche contre Descartes, cela pour indiquer, en dernière analyse, à quel point toute réflexion philosophique depuis celui-ci s'est faite « d'abord et seulement sur le terrain »<sup>107</sup> de sa propre doctrine – donc toujours à partir du principe qui est le sien –, si bien que, pas plus qu'un autre, celui-là ne la dépasse – d'où le *cogito* nietzschéen pour Heidegger : « *vivo, ergo cogito* »<sup>108</sup>. Qu'on se le dise : « sans s'en apercevoir suffisamment », « Nietzsche adopte entièrement la position métaphysique fondamentale de Descartes », ou plutôt, « la métaphysique de

104. *Meditatio secunda*, in *Meditationes*, AT VII, 33.

105. GA 6.2, 113.

106. Platon, *Théétète*, 152a ; Aristote, *Métaphysique*, K, 6, 1062b13. Sur ce rapprochement entre Protagoras et Descartes, voir également : GA 5, 102-103 ; GA 48, 161-162, 172-180, 182, 210-211, 229, 233-234, 257, 269, 279 ; GA 67, 7 ; GA 90, 70. Remarquons que Heidegger, qui a pensé la légitimité du rapprochement opéré par Hegel entre Parménide et Descartes (GA 8, 255, GA 9, 436 ; GA 67, 55) rapprochera également, pour sa fameuse thèse « *esse est percipi* », Berkeley de Descartes (GA 7, 240 ; GA 8, 254).

107. GA 6.2, 132.

108. *Zur Auslegung* "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", in *Nietzsches II. Unzeitgemäße Betrachtung*, GA 46, 165 et 214.

Nietzsche se déploie en tant que l'achèvement de la position fondamentale de Descartes »<sup>109</sup>. D'où la nécessité d'une « description »<sup>110</sup> de cette dernière qui, pour Heidegger, doit débiter naturellement par un retour à son fondement toujours opérant : le *cogito*.

Repartant de sa formulation dans les *Principia*, Heidegger précise d'emblée que, dans le *cogito*, *cogitare* ne signifie pas simplement « penser », mot qui nous semble « parfaitement clair », « comme si nous savions immédiatement ce qu'il] signifie »<sup>111</sup>, mais encore *percipere* pour son auteur qui, « en des passages importants »<sup>112</sup>, l'emploie en ce sens. Quels passages ? Heidegger ne l'indiquant pas, on songera aux ouvrages de 1641 et de 1644, dans lesquels le verbe est souvent employé alors qu'il est question de connaissance indubitable<sup>113</sup>, quand bien même il sert aussi à désigner, à la différence des expressions de la volonté, les opérations rationnelles ou sensibles<sup>114</sup>, sinon l'intuition intellectuelle<sup>115</sup>. Quel sens ? Heidegger l'explique cette fois en ramenant *percipere* à ses composés : *per-capio*, « prendre possession de quelque chose, s'en emparer, et ici notamment au sens de le disposer devers soi, de la manière dont on pose quelque chose devant soi, dans le fait de se le “re-présenter” »<sup>116</sup>. L'allemand *Vorstellung* rendant le latin *perceptio* pour exprimer la *cogitatio*, l'équivocité de la notion s'impose : de même que *Vorstellung* désigne à la fois le fait de se représenter (*vorstellen*) et la chose que l'on se rend présente en pensée (*Vorgestelltes*), *perceptio* renvoie et au saisir (*percipere*) et au saisi (*perceptum*), en sorte que la *cogitatio* ne dissocie pas l'objet représenté de l'activité du sujet qui se le représente. Comprendons-le bien : « Descartes dit : tout *ego cogito est cogito me cogitare* ; tout “je pose devant moi quelque chose” du même coup “me” pose devant moi, moi qui pose quelque chose (devant moi, dans mon

109. GA 6.2, respectivement 161, 164 et 166.

110. *Ibid.*, 132.

111. Savourons l'ironie d'un auteur qui, durant le semestre d'hiver 1951-1952 et le semestre d'été suivant, consacrera deux cours à la question *Was heißt denken ?*, GA 8.

112. GA 6.2, 133.

113. Ainsi dans les expressions « *clare et distincte percipimus* » (*Principia philosophiæ*, I, 33, AT VIII-1, 17 et « *Synopsis sex sequentium Meditationum* », in *Meditationes*, AT VII, 15) ; « *distinctissime percipiat* » (*Meditatio secunda*, *ibid.*, 28) et « *clare et distincte perciperem* » (*Meditatio tertia*, *ibid.*, 35), déclinées selon les pronoms et les conjugaisons (*Meditatio tertia*, *ibid.*, 35 ; *Meditatio quarta*, *ibid.*, 59 ; *Meditatio quinta*, *ibid.*, 55, 68, 69, 70 ; *Meditatio sexta*, *ibid.*, 71, 83).

114. « *Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi* », *Principia philosophiæ*, I, 32, AT VIII-1, 17 ; « *tactu, visu, auditu, gustu, vel odoratu percipi* », *Meditatio secunda*, in *Meditationes*, AT VII, 26 et 34.

115. « *sola mente percipere* », *Meditatio secunda*, in *Meditationes*, AT VII, 31 ; « *a solo intellectu percipi* », *ibid.*, 34 ; « *per solum intellectum percipio* », *Meditatio quarta*, *ibid.*, 56.

116. GA 6.2, 133.

poser devant). Tout poser devant humain est [...] un “se”-poser devant soi »<sup>117</sup>. L'*ego cogito* étant présent dans chacune de ses *cogitata*, *cogitare* ne veut donc pas dire autre chose que *se* représenter *quelque chose*, au double sens de *se* représenter un *cogitatum* et *se* représenter *cogitans*. En somme, « l'énoncé [*cogito me cogitare*] [...] veut exprimer justement l'appartenance *essentielle* de celui qui se représente à la constitution du représenter »<sup>118</sup>, *essentielle* car si Heidegger n'ignore pas que, pour Aristote déjà, « le représenter et ce qu'il représente se rapportaient à un moi qui se représente (*Vorstellender*) »<sup>119</sup>, il sait que, à la différence du Stagirite pour qui percevoir un arbre n'est pas se percevoir le percevant – et donc qu'il n'y a pas là à tout rapporter à soi, quand bien même on peut, homme, s'apparaître à soi-même quand l'arbre ne le peut pas –, pour Descartes, c'est précisément le cas<sup>120</sup>. Aussi, pour celui-ci, suis-je, moi qui pense, celui qui a à charge l'« agencement de l'étant », puisque je « décide [moi]-même à l'avance et en tous sens de ce qui peut légitimement valoir en tant que posé et constant »<sup>121</sup>. Conséquence : au fondement du représenter, l'*ego cogito* s'avère le sujet, c'est-à-dire d'abord le substrat de toutes les choses comprises comme objets, *id est entia cogitata, sive repraesentata*.

Ne devine-t-on pas là les linéaments d'une authentique réflexion sur l'être de l'étant, sinon les éléments d'une détermination spécifique de l'être de l'*ego* dans la pensée cartésienne ? Restons prudents, soyons précis. Si, dès son cours du semestre d'hiver 1935-1936, *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger indiquait que penser, quel que soit ce qui pensé, « est toujours en tant que “je pense”, *ego cogito* » et que « cela implique : je suis, *sum* »<sup>122</sup>, posant clairement, en 1938, que « dans l'*ego cogito sum*, le *cogitare* est compris en ce sens nouveau et essentiel »<sup>123</sup> qu'est *percipere*, traduit par lui non par « entendre », « connaître », « comprendre » ou « reconnaître » – qui en sont des équivalents possibles – mais comme « représenter »<sup>124</sup>, il lui faut

117. GA 6.2, 135.

118. *Ibid.*, 137.

119. *Ibid.*

120. Heidegger y reviendra jusqu'en 1969 dans *Seminar in Le Thor 1969*, in *Seminare*, GA 15, 330.

121. GA 6.2, 137 et 139. Souvenons-nous que, lors du cours du semestre d'hiver 1951-1952, en décrivant notre rencontre d'un arbre, Heidegger, après avoir évoqué Descartes (GA 8, 41 (b)), critiquera la conception moderne de la pensée comme représentation, solidaire d'une incapacité à laisser être les choses et d'une volonté de s'emparer d'elles, pour lui opposer la présence au monde (*ibid.*, 43-44).

122. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA 41, 104.

123. GA 5, 108-109.

124. En vérité, commentant la distinction cartésienne entre la *realitas objectiva* et la *realitas formalis* de l'*idea*, autrement dit entre l'idée comme *repraesentans aliquid* et l'idée comme

conclure, en 1940, que *cogitare* est finalement *co-agitare*<sup>125</sup>, puisqu'accomplir cet acte par lequel « celui qui se représente se trouve représenté dans toute représentation avec son acte de représenter »<sup>126</sup>. Et cet éclaircissement du *cogitare* du *cogito* de servir aussitôt la révision du jugement porté sur l'*esse* du *sum*, second terme d'un énoncé qui, non seulement « prête au malentendu »<sup>127</sup>, mais, pis, s'avère « sujet à tous malentendus imaginables »<sup>128</sup>. « Proposition des propositions »<sup>129</sup> en effet, « *cogito, ergo sum* » semble la conclusion d'un syllogisme qui serait le suivant : « pour penser, il faut être ; or, je pense ; donc je suis ». Le raisonnement tenterait au fond de passer d'une constatation empirique – *cogito* – à l'énoncé d'une vérité sinon ignorée, en tout cas peu ou prou problématique – *sum*. Or, Descartes, on le sait – et Heidegger le premier –, a toujours condamné pareille interprétation. Les « Secondes réponses » expliquent ainsi qu'une telle affirmation est le produit non d'un raisonnement mais d'une intuition, « comme une chose connue de soi » et qui se « void par une simple inspection de l'esprit »<sup>130</sup>, sans quoi il faudrait d'abord à l'*ego* connaître la majeure « tout ce qui pense, est ou existe », chose qui lui est précisément enseignée pour autant qu'il perçoit « en luy-mesme qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe »<sup>131</sup>. Dans la plus pure orthodoxie cartésienne, Heidegger estime lui aussi que l'*ergo* ici présent n'est pas à comprendre en un sens déductif<sup>132</sup>, le *sum* n'étant pas lié chronologiquement au *cogito* parce qu'il en découlerait, mais logiquement parce que tous deux sont simultanés, au sens où il faut bien que je sois pour penser<sup>133</sup>. Car tant que nous abordons l'étant en tant qu'il est objet de représentation, la présence, donc l'existence d'un *ego* « qui se représente » « est si certainement disposé à la représentation qu'aucune induction, si concluante fût-elle, ne saurait jamais atteindre la certitude de cette disposition devers soi-même de celui qui (se) représente »<sup>134</sup>.

---

*repraesentatum*, Heidegger avait, dès 1923-1924, pressenti l'importance de la *repraesentatio* dans le *cogito*. Aussi avançait-il que « dans l'être de la *res cogitans*, Descartes voit un être double, dans lequel tombe la différence entre *esse repraesentatum* et *esse repraesentans* », GA 17, 145.

125. Sur cette équivalence, GA 5, 108, 110, GA 6.2, 393, GA 49, 100 et GA 67, 186.

126. GA 6.2, 137.

127. GA 41, 105.

128. GA 6.2, 130.

129. *Ibid.*, 139.

130. « Secondes réponses », in *Méditations*, AT IX-1, 110.

131. *Ibid.*, 111.

132. GA 6.2, 140, 142, 158, 159, mais aussi GA 17, 314 ; GA 23, 117, 197 ; GA 36/37, 37-38 ; GA 41, 105 et GA 48, 198-201, 221.

133. Ce qui faisait dire à Heidegger, dès 1923-1924, que « le résultat n'est pas *cogito*, pas *esse*, mais *cogitare ergo esse* », GA 17, 314.

134. GA 6.2, 142.

Ainsi, parce que « je pense » revient à « je me représente »<sup>135</sup>, et que, quelque que soit la chose que je peux me représenter, elle implique dans sa représentation un *je* qui se la représente, l'*ego* est toujours déjà là, donné comme existant dans tout acte du représenter. Dès lors, « l'*ergo* n'exprime pas une conséquence, il réfère à ce que le *cogito* non seulement "est", mais plus encore à ce en tant que quoi il se sait aussi, conformément à son essence, être *cogito me cogitare* »<sup>136</sup>. Aussi convient-il pour Heidegger de l'omettre – comme d'ailleurs, en supprimant l'*ego*, d'éviter l'accentuation sur le pronom personnel dans la mesure où « le caractère "égoïste" n'est pas essentiel »<sup>137</sup> – pour ainsi ramener l'énoncé cartésien à « *cogito sum* », soit en vérité à « *me cogitare = me esse* »<sup>138</sup>. Au fond, parce que « l'*ergo* signifie autant que "et voilà qui dit déjà de soi-même" »<sup>139</sup> pour Heidegger, il ne faut pas croire que je suis parce que je pense, mais dire que *sum* et *cogito* sont inhérents l'un à l'autre. Insistons-y : la formule *cogito sum* « énonce une cohésion entre *cogito* et *sum* »<sup>140</sup>, une connexion de l'acte de représenter et du fait d'être pour qui l'accomplit ; et Heidegger poursuit :

elle énonce que je suis en tant que je me représente, que non seulement mon *être* se trouve essentiellement déterminé par cet acte de représenter, mais que mon acte de représenter, en tant que la déterminante *re-praesentatio*, décide de la présence de toute chose représentée, c'est-à-dire de la présence de ce qui est entendu en elle, c'est-à-dire de l'être de celui-ci en tant qu'un étant<sup>141</sup>.

Le représenter n'a donc de réalité qu'avec l'existence d'un *je* qui se représente et qui, lui, n'en a que dans l'acte essentiellement réflexif du représenter. En réalité, après avoir accusé Descartes, jusque dans son *opus magnum*, d'une omission fatidique de tout questionnement ontologique, en prenant mieux la dimension de sa proposition, Heidegger découvre en elle, dans la deuxième moitié des années 1930, une réponse à l'interrogation métaphysique par excellence, celle de l'être de l'étant. À entendre le *cogito* comme *cogito me cogitare*, on saisit que Descartes définit tout étant comme *objectum* pour un *ego* compris comme *subjectum*, d'où suit qu'il véhicule, bon gré mal gré, une thèse déterminée sur l'être : « l'être est représentéité »

135. Heidegger le rappellera encore lors de son cours du semestre d'hiver 1955-1956 : *Der Satz vom Grund*, GA 10, 113.

136. GA 6.2, 142.

137. *Ibid.*

138. GA 5, 109.

139. GA 6.2, 142.

140. *Ibid.*, 143.

141. *Ibid.*

(*Vorgestelltheit*)<sup>142</sup>. Et cela d'autoriser une approche tacitement onto-théologique de la métaphysique cartésienne, en ce sens que l'étant conçu comme *ens cogitatum* se laisse fonder par l'étant suprême, fondement du *cogitare* et seul capable de se cogiter lui-même, et que celui-ci, l'*ego* donc, fonde l'être de celui-là en exemplifiant sa manière d'être. Se représentant l'étant et seul à même de se représenter soi-même, le sujet pensant – voilà pour le théo-logique – détermine l'être de l'étant comme le fait d'être représenté – voilà pour l'onto-logique.

Parce que « l'être de celui qui se représente, assuré dans le représenter même, est la mesure pour l'être de la chose représentée », parce que « chaque étant est nécessairement mesuré d'après cette mesure de l'être dans le sens de la représentéité »<sup>143</sup>, il y a finalement bien chez Descartes un étant exemplaire, premier et nécessaire, à partir et en vue duquel est pensé l'étant en tant qu'étant et qui n'est, précisément, qu'en tant qu'il est pensé – à tout le moins pensable. Aussi le philosophe français, longtemps considéré comme prisonnier de ses devanciers sinon resté loin derrière leurs avancées, apparaît-il désormais à Heidegger comme le fondateur d'une métaphysique à part entière. Le pas en retrait vis-à-vis de ce qu'avancait violemment *Sein und Zeit* est d'ailleurs très clair en 1940. Après avoir expliqué sa lecture du *cogito* entendu comme *cogito me cogitare*, Heidegger rappelle que Descartes présente parfois son principe sous une autre forme, à savoir « *sum res cogitans* »<sup>144</sup>, concevant alors à tort l'*ego* sur le mode d'être des étants intramondains. Et l'auteur de préciser : « cette manière d'interpréter la proposition » – manière qui était la sienne en 1927 – « oublierait que le *sum* se détermine en tant qu'*ego cogito*. Elle oublierait que la *res cogitans*, conformément au concept de la *cogitatio*, signifie dans le même temps : *res cogitata*, soit ce qui se représente soi-même. Elle oublierait que ce se-représenter-soi-même contribue à constituer l'être de cette *res cogitans* »<sup>145</sup>. Correction donc : Descartes s'est bien posé la question de l'être de l'étant à laquelle il répond par sa thèse de l'être comme représentéité, si tant est que l'on entende bien le latin *cogitare*. Et s'il s'agit sans doute pour lui, en reprenant leurs mots – *res* pour déterminer l'être de l'*ego*, alors que c'est l'*ego* qui détermine l'être de toute *res* –, d'être compris par ses contemporains, quitte à galvauder sa pensée, à nous, ses successeurs, d'en être de meilleurs entendeurs, en en cernant la teneur et en en devinant l'impensé. Car « Descartes suggère lui-même une interprétation extérieure

142. *Ibid.*, 146.

143. *Ibid.*, 145.

144. *Meditatio tertia*, in *Meditationes*, AT VII, 34 et 51.

145. GA 6.2, 144.



et insuffisante de la *res cogitans*, pour autant qu'il s'exprime doctrinalement dans le langage de la scolastique médiévale ». Dans ces conditions, bien le lire implique d'accomplir et « une recension historique de l'opinion et de la forme doctrinales » qui sont les siennes, afin d'éclaircir « la superposition de la pensée antérieure sur un nouveau début de la pensée métaphysique », et une « réflexion historique » qui « tende à méditer les propositions et les concepts cartésiens dans le sens voulu par Descartes lui-même »<sup>146</sup>, afin d'éclairer l'originalité de sa position. « Ainsi, *sum res cogitans* ne signifie pas : je suis une chose douée de la propriété de penser, mais : je suis un étant dont le mode d'être consiste dans le représenter, de telle sorte que ce représenter pose celui qui se représente lui-même dans la représentéité ». Et Heidegger de conclure : « [l]'être de l'étant que je suis moi-même et qu'à chaque fois l'homme est en tant que lui-même, a son essence dans la représentéité »<sup>147</sup>.

Qu'ici Heidegger force ou non le texte de Descartes pour, derrière sa lettre, saisir l'esprit du cartésianisme dont les Temps modernes sont empreints<sup>148</sup>, force est de reconnaître que l'interprétation qu'il offre du *cogito a, stricto sensu*, bel et bien changé. Bel puisque, découvrant en lui une pensée de l'*esse* jamais pensée, il finit par revenir sur la critique qu'il lui faisait : l'impensé cartésien du *sum* s'avère en définitive l'impensé du *cogito* selon la *repraesentatio* qui a d'abord été le sien et qui, sitôt qu'il en vient à le penser, le pousse à repenser le « *cogito, ergo sum* » dans sa totalité. Bien puisque, saisissant en quoi l'affirmation selon laquelle je suis une *res cogitans* est le fondement d'une compréhension de la nature comme *res extensa*<sup>149</sup>, Heidegger est conduit à mieux apprécier « la sûreté de la proposition *cogito (ego ens cogitans)* »<sup>150</sup>, qui n'est pas seulement un *principium* parce que Descartes affirme qu'elle est « la première et la plus certaine »<sup>151</sup> de toutes, mais parce qu'elle « est elle-même le *subjectum* »<sup>152</sup>. Cette formule, en effet, fait une proposition inouïe quant à l'essence de la vérité et de l'être, celle selon laquelle c'est la représentation qui en assure dorénavant la détermination. Partageant avec Descartes la qualité qu'il lui reconnaît, à savoir « une parfaite conscience du genre unique de cette

146. GA 6.2, 144-145.

147. *Ibid.*, 145.

148. « ce qui ne veut pas dire que toute la philosophie qui lui succède ne soit que du cartésianisme », GA 6.2, 130.

149. Sur l'importance de cet apport conceptuel de Descartes voir : GA 18, 199 ; GA 22, 298 ; GA 24, 176 ; GA 28, 119, 153.

150. GA 6.2, 145.

151. *Principes*, I, 7, AT IX-2, 27.

152. GA 6.2, 147.

proposition », Heidegger, dans sa longue lecture du *cogito*, entend donc rendre audible à ses contemporains ce que son devancier, « pour rendre compréhensible » aux siens, a été contraint de « situer au niveau des idées reçues » et, par conséquent, d'« élucider de façon inappropriée »<sup>153</sup>. Aussi est-ce avec Descartes mais contre ce qu'il en a pensé que l'impensé du *je pense* se donne le mieux à penser.

Christophe PERRIN

*FNRS / Université catholique de Louvain*

---

153. *Ibid.*, 148.